

Grażyna Kubica

grazyna.kubica-heller@uj.edu.pl

Instytut Socjologii

Uniwersytet Jagielloński

KOBIETY I (NIE)OBECNOŚĆ PROBLEMATYKI PŁCI I GENDER W POLSKIM LUDOZNAWSTWIE I ANTROPOLOGII SPOŁECZNO-KULTUROWEJ. SZKIC HISTORYCZNO-AUTOETNOGRAFICZNY¹

**Women and the (non) presence of gender problems in
Polish volkskunde and socio-cultural anthropology.
A historical and autoethnographic essay**

Streszczenie: Tematyka płci była raczej nieobecna w polskiej etnografii i etnologii, mimo że od samego początku dyscyplina ta przyciągała wiele kobiet. Z pierwszego pokolenia badaczek jedynie Regina Lilientalowa w swoich studiach nad kulturą żydowską zajmowała się kwestiami płci. Później temat podjęła Maria Czaplicka, a po niej - Józef Obrębski. Interesowali się oni tymi problemami na poziomie teoretycznym, ponieważ pozostawali pod wpływem brytyjskiej antropologii społecznej z jej socjologicznym nastawieniem, podczas gdy polska etnografia skupiała się w dużej mierze na kulturze materialnej i folklorze, więc kwestia płci nie była zbyt ważna. Po drugiej wojnie światowej kobiety zajmowały wiele ważnych pozycji w akademickiej etnografii, ale nie oznaczało to przyjęcia przez te badaczki perspektywy genderowej, co można tłumaczyć teoretyczną słabością polskiej etnografii w tamtym czasie, a także specyfiką polskiej emancypacji, która była raczej praktykowana, niż poddawana refleksji. Dopiero od niedawna młode badaczki (i nieliczni badacze) skupiają się na problemach związanych z płcią kulturową i seksualnością, proponują oryginalne idee i teorie. Niestety, główny nurt polskiej etnologii pozostaje w znacznym stopniu ciągle ślepy na kwestie płci kulturowej.

Słowa kluczowe: antropologia płci, płęć i płęć kulturowa (gender), historia polskiej etnologii, kobiety w antropologii, autoetnografia.

¹ Jest to zmieniona wersja artykułu, który ukaże się w tomie *Twilight Zone Anthropology: A Voice from Poland* (Kubica 2019). Dziękuję Annie Engelking i Indze Kuźmie za uwagi do tego tekstu.

Abstract: Themes of gender have been relatively absent in Polish ethnography and ethnology, despite the fact that from the very beginning the discipline enticed many women. Of the first generation of researchers, only Regina Lilientalowa in her studies of Jewish folklore reflected on gender issues. Later it was Maria Czaplicka and Józef Obrębski, who were more concerned with these problems on a theoretical level – both were influenced by the British social anthropology with its sociological bias, while Polish ethnography focused mostly on material culture and folklore, thus gender problems were unimportant. After the Second World War women occupied many important positions in academic ethnography, but this did not mean a more gendered perspective, which can be explained by the theoretical weakness of Polish ethnography at the time and the specificity of Polish emancipation, which was rather practised than reflected upon. It is only recently that young researchers focus on the problems of gender and sexuality, often inventing original ideas and theories. Unfortunately, mainstream Polish ethnology is still to some extent gender blind.

Keywords: anthropology of gender, sex and gender, history of Polish ethnology, women in anthropology, autoethnography.

W tym artykule przedstawiam „upłciowiony” historyczny przegląd polskiej etnografii/etnologii/antropologii², podejmując próbę wskazania tych momentów, teorii i problemów, w których liczy się kategoria płci. Czynię to w szerszym kontekście historii politycznej regionu, kobiecego aktywizmu i zachodniej antropologii. Kieruję się tradycją antropologicznej refleksyjności i wrażliwości feministycznej (np. Behar, Gordon 1995; Okely, Callaway 1992).

Opisuję i analizuję te zjawiska przez pryzmat rozwoju teorii, biografii uczonych, praktyki etnograficznej, emancypacyjnego zaangażowania badaczek i innych kwestii, w których etnografia/etnologia/antropologia i płeć się łączą. Aby uzasadnić moje stanowisko, odwołam się do słów Diane Bell (1993: xix):

Kwestia płci pojawia się, ponieważ my (etnografowie [i etnografki - G.K.]) prowadzimy badania terenowe poprzez nawiązywanie relacji i uczymy się patrzeć, myśleć i być w innej kulturze, a robimy to jako osoby o określonym wieku, orientacji seksualnej, wyznaniu, wykształceniu, tożsamości etnicznej i klasie. W szczególności ... robimy to również jako kobiety i mężczyźni.

W tym kontekście odwołuję się również do mojego własnego doświadczenia i przedstawiam szkic autoetnograficzny, który oferuje analityczny wgląd w omawiane problemy. Autoetnografię rozumiem za Carolyn Ellis (2024: xix) jako praktykę badawczą i pisarską „łączącą to, co autobiograficzne i osobiste, z tym, co kulturowe i społeczne”.

Kobiety we wczesnym ludoznawstwie, długi dziewiętnasty wiek

Antropologia to dyscyplina, w której kobiety jako aktywne badaczki pojawiły się stosunkowo wcześniej i nie musiały o to walczyć, jak miało to miejsce w przypadkach innych dyscyplin. Stało się tak nie z powodu szczególnej empatii ze strony wczesnych antropologów płci męskiej. W pewnym sensie zostało to na nich wymuszone przez logikę badań terenowych. Okazało się, że badacze-mężczyźni nie mieli dostępu do ważnego sektora każdej rodzimej kultury, czyli do świata kobiet. Potrzebowali pomocy koleżanek lub własnych żon (Visweswaran 1997).

² W artykule tym proponuję historyczny przegląd problematyki związanej z płcią w ramach dyscypliny, która zmieniała nazwę i przedmiot badań, a także bywała różnie nazywana w różnych tradycjach narodowych, a którą najogólniej można określić jako badania kultur podporządkowanych. Staram się używać nazwy stosowanej w omawianym czasie i miejscu. Obecnie badania prowadzi się głównie w ramach teoretycznych antropologii społeczno-kulturowej.

W antropologii amerykańskiej obecność kobiet w tej dyscyplinie była szczególnie ważna, ponieważ to one i ich emancypacyjny aktywizm wprowadzały kwestie płci do antropologicznej analizy. Należy jednak pamiętać, że nawet wczesna antropologia, zdominowana przez mężczyzn, uważała „płeć biologiczną, seksualność, zachowanie kobiet i mężczyzn, i podział pracy ze względu na płeć” za ważne tematy badawcze (Schumaker 2008: 277).

W przypadku polskiego ludoznawstwa, tak jak to było gdzie indziej, pierwszymi etnografkami były kolekcjonerki folkloru i żony kolekcjonerów. Za pierwszą polską etnografkę należy uznać Marię Czarnowską. Już w 1817 r. opublikowała ona w czasopiśmie „Tygodnik Wileński” artykuł o reliktach słowiańskiej mitologii wraz z kilkoma obserwacjami metodycznymi (Jasiewicz 2014). Inny typ badaczki reprezentowała Konstancja Fleming, żona Zoriana Dołęgi-Chodakowskiego (1784-1825), który był prekursorem badań nad Słowianami. Warto przytoczyć następujący fragment listu, gdzie pisze o przyczynach swego małżeństwa:

Wybadanie podań między wiejskimi kobietami szło dla mnie zawsze z wielką trudnością. Uważałem nieraz, że pomoc żony byłaby więcej zręczną i szczęśliwą. Dla tych przyczyn ożeniłem się i szczęśliwy jestem. (...) Korzystam z tego ułatwienia, że żona robi coraz większe postępy w zdobywaniu od wieśniaczek pieśni obrzędowych i podań, przed nią bowiem ustępuje wiejska nieśmiałość, która według mojego doświadczenia tak bardzo jest trudna do pokonania dla badacza mężczyzny (cyt. za: Jasiewicz 2014: 35).

Oskar Kolberg (1814-1890) korzystał w swojej pracy z pomocy wielu kobiet, zwłaszcza panien z wiejskich rodzin (Antyborzec 2014). Trudno sobie wyobrazić, jak ograniczona byłaby jego praca, gdyby nie ten kobiecy wkład. Badania nad folklorem stały się modne wśród szlachcianek, co Zbigniew Jasiewicz tłumaczy tym, że kobiety znalazły w tej działalności szansę realizowania swoich artystycznych i naukowych zainteresowań, które w dodatku miały społeczną i patriotyczną legitymizację (Jasiewicz 2014). Stefania Ulanowska (1839-c.1912) była pierwszą ważną i niezależną badaczką. Napisała kilka monografii wsi i kilkadziesiąt artykułów naukowych. Jej prace pojawiły się w publikacjach krakowskiej Akademii Umiejętności. Miała zostać członkinią tej instytucji w 1894 r. w uznaniu jej osiągnięć naukowych, ale ostatecznie władze akademii nie zatwierdziły tej decyzji, bo Ulanowska była kobietą (Rataj 2014).

Wśród wczesnych etnografek jedyną uczoną naprawdę wrażliwą na kwestię płci była Regina Lilientalowa (1877-1924), jako jedna z pierwszych badająca żydowski folklor. Była studentką socjologa i antropologa Ludwika Krzywickiego (1859-1941) na kobiecym „Uniwersytecie Latającym“, gdzie dominował etos zaangażowanej, radykalnej inteligencji dążącej do emancypacji Żydów, kobiet i ludu, a także do odzyskania niepodległości państwowej. Lilientalowa rozpoczęła swoją działalność naukową, studiując wierzenia i przesady, a później skupiła się na „żydowskich świętach“ i „żydowskim dziecku“.

Planowała poświęcić osobną pracę „żydowskiej kobiecie“, w czym przeszkodziła jej przedwczesna śmierć. Młody historyk Piotr Grącikowski (2013) wykazał, jak ważna była ta kwestia w etnografii Lilientalowej. W swoich pracach, jak również w notatkach, przedstawiała przypadki i przyczyny niższej pozycji kobiet w tradycyjnej kulturze żydowskiej: najbardziej pożądanym dzieckiem był syn, ponieważ jego modlitwy sprawiały, że rodzice przebywali krócej w piekle (Lilientalowa 1904: 142); wszystkie praktyki rytualne przeciwko demonom dotyczyły chłopców, a nie dziewcząt; obowiązek religijnego kształcenia chłopców był przyczyną braku dbałości o edukację dziewcząt; wierzenia dotyczące menstruacji sprawiały, że kobieta była nieczysta i zagrażała rytualnej czystości mężczyzny. Jedynym momentem, kiedy kobieta i mężczyzna stawali się równi, był ich ślub. Później jedyną rolą kobiety było zostanie gospodynią domową. Lilientalowa pisała, że:

W dziedzinie religijnej u Żydów jest kobieta w wielu wypadkach zrównana z niewolnikiem. Śluby, jakie czyni niewiasta, mogą ojciec lub mąż utwierdzić lub znieść (...), a już najdobitniejszym wyrazem jej poniżenia jest codzienna modlitwa poranna, w której mężczyzna dziękuje Bogu, że go nie stworzył niewiastą. Niewątpliwie są to szczątki pasterskiego okresu, w którym kobieta upośledzone zajmowała stanowisko, kiedy to panem rodziny był mąż sam trzody pasący i sam krzątający się koło dobytku (Lilientalowa 1913: 274).

Podczas badania archiwów Lilientalowej, Grącikowski (2013) zauważył, że bardzo zależało jej na poszukiwaniu czegoś, co nazwałabym „równowagą płci“. Szukając informacji o pewnych zwyczajach dotyczących mężczyzn, zawsze sprawdzała, czy jest ich odpowiednik dla kobiet. Zwracała również uwagę na to, czy istniała możliwość zastąpienia płci w rytuale.

Teoretyczny układ odniesienia dla pracy Lilientalowej był ewolucjonistyczny; szukała historycznych wyjaśnień dotyczących urządzeń kulturowych. Używała esencjalizujących kategorii, takich jak „Żydówka”, która była dla niej uniwersalnym pojęciem, i szukała cech, które charakteryzowałyby ją zawsze i wszędzie. Można się zastanawiać, czy sama zaliczała się do tej kategorii. Byłoby bardzo interesujące poznać jej odpowiedź. Warto zauważyć, że jej etnografia miała również element zaangażowany: oskarżała mniejszość żydowską, która sama doświadczyła prześladowań, że przestrzega praw i zwyczajów, które były szkodliwe dla pewnej części jej członków: kobiet. Zaskakujące jednak, że nie zajmowała się problemem emancypacji żydowskich kobiet w swoich artykułach dziennikarskich.

Na zakończenie tej części artykułu chciałabym podkreślić, że obecność kobiet w polskiej etnografii była od początku znacząca, ale nie przełożyło się to na głębsze zainteresowanie kwestiami kobiet czy płci (poza Lilientalową). Dla porównania – w przypadku pierwszych amerykańskich antropolożek praca wśród rdzennych kobiet, które często cieszyły się wielkim szacunkiem i znaczną niezależnością w swoich społecznościach, była ważna dla ich własnej emancypacji. Wyniki ich badań ujawniały, że „najbardziej cywilizowane” (w kategoriach dominującego wówczas ewolucjonistycznego dyskursu) zachodnie społeczeństwa odmawiały kobietom tego, co ich „dzikie” siostry miały zagwarantowane we własnych społecznościach. Wczesne amerykańskie antropolożki wykorzystały ten argument w swojej feministycznej działalności (Visweswaran 1997). Pierwsza grupa polskich etnografek-amateerek pochodziła głównie z ziemiaństwa i inteligencji i należące do niej kobiety nie wykorzystywały swojej pracy dla własnej emancypacji. W polskim przypadku było raczej tak, że samo oddawanie się pracy, która miała znaczenie patriotyczne, powodowało wchodzenie kobiet w sferę publiczną, co było emancypacyjne (patrz Żarnowska i Szwarc 2008). Aktywność kobiet w terenie, uznawana za ważną dla narodu, czyniła je w pewnym stopniu równymi mężczyznom. Musimy pamiętać, że przynajmniej w zaborze rosyjskim aż do początku XX wieku nie tylko kobiety pozbawione były praw obywatelskich, ale również mężczyźni ich nie posiadali.

Jak te pierwsze polskie etnografki ujmowały kategorię płci? Choć nigdzie tego wprost nie napisały, to można przyjąć, że rozumiały ją tak jak ich amerykańskie czy brytyjskie koleżanki i wierzyły, że płeć biologiczna determinuje role społeczne. Kobieta i mężczyzna byli oczywistymi

uniwersalnymi kategoriami, które nie wymagały definicji. Płeć postrzegano przez rolę w prokreacji. Gender nie był jeszcze wtedy oddzielony od płci, chociaż pojawiał się jako kategoria analityczna (Visweswaran 1997). Zagadnienia te były analizowane tylko przez jedną badaczkę, Reginę Lilientalową. Przyczyna, dla której interesowały ją problemy związane z płcią, mogła wynikać z sytuacji kobiet żydowskich, które były dyskryminowane przez własną kulturę w bardzo widoczny sposób. Lilientalowa obserwowała ten fakt (i być może była nawet sama poddawana dyskryminacji) i próbowała interpretować go w ramach teorii ewolucji, szukając historycznych wyjaśnień.

Płeć i etnografia/antropologia w polskim środowisku akademickim pierwszej połowy XX wieku

Byłoby nadużyciem zaliczać Bronisława Malinowskiego (1884-1942) do polskiej etnografii/antropologii, ale chcę tutaj poddać analizie jego wystąpienie przed Akademią Umiejętności w Krakowie w marcu 1912 r., którego obszernie streszczenie zostało opublikowane w wydawnictwie tej instytucji (Malinowski 2002a). Praca dotyczyła związków mężczyzn wśród australijskich Aborygenów i można ją postrzegać jako „zwiąstun charakterystycznego dla Malinowskiego stylu etnograficznej dyskusji” (Thornton, Skalmik 1993: 50). Rzeczywiście, widzimy tutaj krytykę ewolucjonizmu i demonstrację tego, jak działa socjologiczne wyjaśnianie zjawisk kulturowych. Malinowski pokazuje, w jaki sposób męskie związki odgrywają kluczową rolę w całym australijskim systemie społecznym:

Związki mężczyzn spełniają ważną i charakterystyczną dla ludów pierwotnych funkcję podziału płciowego. W każdym plemieniu wtajemniczonymi mogą być tylko mężczyźni. Kobiety nie tylko, że nie są do związku dopuszczone, ale pod bardzo ciężkimi karami wzbronione im jest wglądanie lub wnikanie w ceremonie i funkcje związku, który wykonuje wiele najważniejszych zadań społecznych (Malinowski 2002a: 399).

Malinowski pisze dalej, że tworzenie wielu sztucznych barier społecznych prowadzi do koncentracji władzy w rękach kilku wybranych mężczyzn. Podkreśla, że poprzez usunięcie kobiet organizacja związków mężczyzn eliminuje połowę ludności z życia politycznego, a dzięki

stworzeniu hierarchii grup wiekowych organizacja skupia się na starcach, którzy dzierżą władzę. Malinowski zwraca uwagę, że niezwykle ważny jest element tajemniczości, który przenika całą organizację. Według niego ta tajemnica, usankcjonowana ciężkimi karami, odsuwa kobiety od stowarzyszeń i otacza je w ich oczach niezaprzeczalnym urokiem. Kobiety nie mogą widzieć ani słyszeć o inicjacji ani o innych religijnych ceremoniach męskich związków. Tajemnica ta odnosi się również do chłopców przed inicjacją; dopiero po tej ceremonii stopniowo przechodzą do właściwej ezoterii męskich stowarzyszeń. Malinowski dochodzi do wniosku, że: „przez podział płciowy, podział na klasy wieku i przez tajemniczą ezoterię stowarzyszenia męskie wprowadzają sztuczne, niejako formalne uwarstwienie, hierarchię, na której opiera się cały ustrój społeczny Australijczyków“ (Malinowski 2002a: 401).

Ten wczesny artykuł Malinowskiego wyraźnie pokazuje, w jaki sposób kobiety są wykluczane z życia publicznego i jak mit uzasadnia to rozwiązanie. Thornton i Skalnik podkreślają, że już w tej pracy Malinowski pokazuje, jak płeć i władza są konstruowane kulturowo (Thornton, Skalnik 1993: 51). Jednak mimo że artykuł ten został opublikowany w języku polskim, miał on wówczas znikomy wpływ na polską etnografię, która była zainteresowana innymi obszarami, nie tylko geograficznie, ale także analitycznie³.

Koleżanka Malinowskiego, Maria Czaplicka (1884-1921), była również częścią brytyjskiej antropologii, ale jej pierwsza książka (Czaplicka 1914) opierała się w dużej mierze na literaturze etnograficznej pisanej przez byłych zesłańców politycznych po polsku (i rosyjsku), a zatem można ją warunkowo włączyć do mojego omówienia. Czaplicka wiele uwagi poświęciła ważnemu zagadnieniu „dziwnego zjawiska”: „mistycznej przemianie płci szamanów”, kiedy „szaman-mężczyzna” przemienia się „w kobietę i odwrotnie” (Czaplicka 1914: 243).

Czaplicka pisała, że jednym z możliwych wyjaśnień tego zjawiska może być tłumaczenie religijne: koncepcja świętego dwupłciowego szamana ucieleśnia w jednej osobie doskonałą naturę mężczyzny i kobiety, uważała jednak, że najbardziej satysfakcjonujące wyjaśnienie jest socjologiczne: to wspólnota dawała szamanowi (mężczyźnie lub kobiecie) specjalne prawa, dlatego też zajmowali oni wyjątkową pozycję. Szamani

³ To samo można powiedzieć o Życiu seksualnym dzikich, ważnym dziele w badaniu gender, które zostało opublikowane w języku polskim w 1938 roku i zyskało dużą popularność wśród czytającej publiczności, pewien rezonans wśród socjologów, ale nie - wśród etnografów.

mogli robić to, czego inni nie mogli; musieli zachowywać się inaczej, ponieważ mieli nadprzyrodzoną moc, uznawaną przez społeczność. Szamani byli trzecią kategorią ludzi, obok mężczyzn i kobiet. Ta teoretyczna propozycja była bardzo zaawansowana, zwłaszcza gdy weźmie się pod uwagę ograniczone instrumentarium conceptualne, którym dysponowała Czaplicka. Przede wszystkim nie było wtedy rozróżnienia na płeć i gender, ale ona zauważała tę dystynkcję. Dostrzegała wyraźną różnicę między zmianą płci w sensie biologicznym (w przypadku szamanów nie o to chodziło), a zmianą w sensie socjologicznym (roli społecznej) i kulturowym (istniejących tabu, stroju, wyglądu). Dla wielu późniejszych antropologów jej idee były inspirujące, co pokazuję w mojej antropologicznej biografii Czaplickiej (Kubica 2015).

Badaczka odniosła się również do kwestii płci i problemów kobiet w swoich publicznych wykładach i artykułach publicystycznych na temat Polski. Poniższy przykład – obecnie raczej wątpliwy, choć wówczas całkiem na miejscu – ilustruje jej sposób teoretyzowania, łączący kwestie płci z pojęciem rasy. W wykładzie o Polsce, wygłoszonym w 1916 r., mówiła o przetrwaniu integralności „rasy” Polaków i ich nieprzerwanego ducha narodowego, co było w dużej mierze dziełem Polek. Odmawiały one poślubiania najeźdźców, czym przyczyniały się do utrzymania jedności „rasowej”, a własne dzieci kształciły w języku polskim, podwyższając swój poziom wiedzy, aby utrzymać tradycje intelektualne i narodowe w kraju, i pomagały mężczyznom w pracy społecznej wśród chłopów – podnoszeniu ich narodowych aspiracji (Czaplicka 1916). W jej podejściu biologia odgrywa podstawową rolę w przetrwaniu narodu, a kobiety są bardzo ważne w utrzymaniu jego „rasowej” czystości.

Rok później Czaplicka opublikowała w piśmie „Jus suffragii” dłuższy artykuł, w którym przedstawiła trzy typy Polek (Czaplicka 1917). Zaczęła od typu „kobiety-wojowniczk”, który był najrzadszy i raczej wyjątkowy. Drugi typ, „kobieta domowa” (opisany powyżej), występował według niej najczęściej i był obciążony wieloma obowiązkami. Te kobiety zrobiły najwięcej dla dobrobytu, postępu i samego istnienia narodu, ale ich wkład nie został doceniony nawet przez rodaków. Największą chwałę polskich kobiet, jak twierdziła autorka, przyznawano trzeciemu typowi: intelektualistkom. Wymienia oczywiście Madame Curie i kilka innych: malarek, naukowczyń i pisarek, które wprowadziły wiele nowych elementów do literatury, przede wszystkim doświadczenie ludzkiego cierpienia.

Podkreślała, że polskie kobiety powielały model francuski: w mentalności, sposobie ubierania się, zajmowania wysokiej pozycji w życiu towarzyskim i nieobecności w życiu publicznym. W swoim artykule Czaplicka poczyniła także uwagę, prawdopodobnie opisując częściowo własne doświadczenia: „Jeśli inteligentna kobieta złamała kajdany zwyczaju i – zwykle po wielkiej walce w domu – dotarła do bram uniwersytetu lub akademii sztuki, to zazwyczaj były to francuskie ośrodki kulturalne, które wspierały jej wysiłki” (Czaplicka 1917: 145) Czaplicka skrytykowała uniwersytety w Krakowie i Lwowie, które, mimo że były już otwarte dla studentek, nie zatrudniały żadnych kobiet-naukowczyń.

Zakończyła swój przegląd odniesieniem do wydarzeń trwającej wojny. Zauważyła, że pomimo swoich umiejętności i doświadczenia, polskie kobiety musiały ustąpić, nie wiedząc, kiedy wreszcie nadejdzie czas, że ich służba dla kraju zostanie doceniona, a ich opinia wzięta pod uwagę. Zasugerowała, że prawdopodobnie będą musiały poczekać, aż pozycja polskich mężczyzn zostanie doceniona przez mężczyzn obcych mocarstw (Czaplicka 1917: 146). W rzeczywistości nie musiały długo czekać, ponieważ już rok później Polki otrzymały prawo do głosowania w odrodzonym państwie.

Tekst Czaplickiej jest interesującym manifestem zaangażowanej postawy uczestniczki ruchu kobiecego, która знаła sytuację kobiet w swoim kraju, także z własnego doświadczenia. Jednak wiedza ta była ograniczona do jej własnej klasy społecznej. Trzy typy charakteryzowanych przez nią kobiet dotyczyły wyłącznie ziemianek i inteligentek, być może także bogatych mieszczanek. Z pewnością nie pasowały do chłopek czy robotnic. Jeśli chodzi o rozumienie płci przez Czaplicką, bez wątpienia wpisywało się ono w dominujący model: kategorie „kobiety” i „mężczyzny” były oczywiste, chociaż jej własne doświadczenie kobiety podejmującej się zadań uznawanych za męskie, czyli nauki, destabilizowało to rozumienie. Czaplicka wyrażała dylematy dotyczące swej tożsamości płciowej w poezji. Rozwiązała ten problem nie dostrzegając kulturowego charakteru męskości i kobiecości, ale odnajdując w sobie współwystępowanie cech ujmowanych esencjalistycznie jako męskie i kobiece (Kubica 2007b).

Czaplicka wykladała w Oksfordzie, zastępując kolegę, który służył w wojsku w czasie Wielkiej Wojny. Kiedy wrócił, musiała odejść. W 1919 r. próbowała znaleźć drogę do środowiska akademickiego w odrodzonej Polsce. Pojechała do Wilna, gdzie ponownie otwarto polski uniwersytet,

mając nadzieję uzyskania pozycji akademickiej, ale bez powodzenia. Później miała zostać asystentką Franza Boasa w Barnard College w Nowym Jorku, ale również nic z tego nie wyszło. W końcu udało jej się uzyskać etat wykładowczyni na Uniwersytecie w Bristolu, co mogło być dobrym punktem wyjścia do nowego rozdziału w jej karierze. Niestety, tak się nie stało. Niestabilność jej kariery, problemy osobiste i finansowe doprowadziły ją do samobójstwa.

Przypadek Czaplickiej może służyć jako przykład trudnej sytuacji kobiet w środowisku akademickim na wczesnym etapie profesjonalizacji etnografii/antropologii. Feministyczny aktywizm uświadamiał jej sytuację kobiet we własnym społeczeństwie (ograniczonym jednak do klasy, z której pochodziła), a znajomość antropologii społecznej umożliwiła jej analizę sytuacji syberyjskich plemion i ich podziału na grupy oparte na płci jako na najważniejszym podziale społecznym (Kubica 2015).

Bitwę o katedrę akademicką w Wilnie, krótko po tym, jak Czaplicka próbowała ją zdobyć, wygrała inna młoda uczona, Cezaria Baudouin de Courtenay Ehrenkreutz (1885-1967). Studiowała w Petersburgu, a później pracowała jako nauczycielka języka łacińskiego w szkołach dla dziewcząt w Wilnie, ale także prowadziła badania nad mitologią i opowieściami ludowymi. Jak pisała: „Marzę wprost o habilitacji, bo mam gorączkę pomysłów różnych i materiału sporo nowego, własnego” (cyt. za: Sokolewicz 2014: 157). Habilitacja była wówczas warunkiem kariery naukowej, a jej, jako kobiecie, niełatwo było ją uzyskać (Sokolewicz 2014). Dwa lata po jej otrzymaniu Baudouin de Courtenay Ehrenkreutz rozpoczęła wykłady. Później została profesorem etnologii i etnografii, następnie odniosła kolejne sukcesy na Uniwersytecie Warszawskim, a po II wojnie światowej na Polskim Uniwersytecie na Obczyźnie w Londynie, którego została rektorką.

Można interpretować karierę naukową Cezarii Baudouin de Courtenay Ehrenkreutz Jędrzejewiczowej – pierwszej kobiety w Polsce, która objęła katedrę etnografii i etnologii – jako przykład modelu kariery kobiet wkraczających na obszary wcześniej zdominowane przez mężczyzn. Pierwszymi z nich były zazwyczaj kobiety stojące wysoko w hierarchii społecznej, jak zauważyła Margaret Mead (1986: 316). Baudouin de Courtenay wywodziła się ze znanej rodziny: jej ojciec, Jan Baudouin de Courtenay, był wybitnym (choć kontrowersyjnym) językoznawcą, a jej mąż, Stefan Ehrenkreutz – historykiem prawa (później rektorem Uniwersytetu Wileńskiego). Kolejny mąż, Janusz Jędrzejewicz, piastował

stanowisko ministra wyznań religijnych i oświecenia publicznego i premiera. Znała wiele ważnych osobistości akademickich tamtych czasów. Należy podkreślić, że zajmowała się etnografią i etnologią, które zyskiwały na znaczeniu w odrodzonej ojczyźnie. Nic dziwnego, że udało jej się zdobyć to, czego wcześniej nie mogła uzyskać Czaplicka. Niestety problemy samej Baudouin de Courtenay w środowisku akademickim nie doprowadziły jej do prób głębszego teoretycznego podejścia do problemu płci w jej własnej praktyce badawczej, którą ocenia się jako znaczącą i ważną.

Józef Obrębski (1905-1967) był prawdopodobnie jedynym polskim badaczem w latach trzydziestych, który skupił swoją etnografię i ramy teoretyczne swoich badań terenowych na relacjach między kobietami i mężczyznami. Jego macedońskie studium magii i religii inspirowane było dziełami jego londyńskiego mentora, Bronisława Malinowskiego (Engelking 2005). Obrębski pisał książkę o czarownictwie na Poreczu w latach 30., ale nigdy jej nie ukończył. Niektóre jej fragmenty zostały opublikowane dopiero w 2005 r. Obrębski nakreślił tam wizerunek kobiet we wspólnocie i wskazał na fakt, że czary były praktykowane tylko przez kobiety i uważano je za przestępstwo (Obrębski 2005a). W innej pracy Obrębski opisywał, jak „małżeństwo przez ucieczkę” pewnej dziewczyny doprowadziło lokalną społeczność do oskarżenia niektórych kobiet o czary i ujawniło działanie podtekstu magii, zwykle ukrytego przed wzrokiem obcego (Obrębski 2005b)⁴.

Najbardziej wyrafinowana praca Obrębskiego dotycząca problematyki gender została napisana w 1961 r. (Obrębski 2005c), choć jej idee powstały już w czasie badań macedońskich. Badacz skupił się tutaj na integracyjnej funkcji religii, a szczególnie na związku między organizacją czynności rytualnych a strukturą społeczną. Opisał wieś jako wspólnotę religijną i ukazał ważną rolę kobiet w rytuałach. Żona pana domu odgrywała najważniejszą rolę w wykonywaniu rytuałów rodzinnych i była wraz z nim najwyższym autorytetem rodziny. Kobiety odgrywały także dominującą rolę w rytuałach pogrzebowych. Podobnie uzdrawiająca magia była zmonopolizowana przez starsze kobiety, a święta kobieta poprzez halucynacje i wizje miała kontakt ze świętymi. Obrębski stwierdził we wnioskach:

⁴ Szerzej pisze na ten temat Anna Engelking w niniejszym tomie „Ludu”.

(...) istotną cechą tej kultury jest dominująca rola kobiet w czynnościach rytualnych. Podczas gdy na poziomie świeckim społeczność jest zdominowana przez mężczyzn i patriarchalna, w sferze rytuału prym wiodą kobiety. Przydzielanie ważnych funkcji rytualnych kobietom uderza swą jawną sprzecznością z tradycyjnym systemem pozycji społecznych. Przeciwwstawia się jednemu z podstawowych motywów tej kultury, jakim jest niższość i niekompetencja kobiet. (...) Poprzez przydział funkcji i organizację czynności rytualnych powstaje nadbudowa wspólnoty religijnej, usytuowana blisko swojej świeckiej bazy, jednakże pod kilkoma zasadniczymi względami odmienna od struktury świeckiej. Podstawowe różnice dotyczą odpowiedzialności i solidarności społecznej. Wspólnota świecka jest niestabilna. Rozdzierają ją wewnętrzne konflikty i waśnie, dzielą rozłamy, obciążają restrykcje patrylinearności. Wspólnota religijna przywraca utraconą równowagę. W strukturze świeckiej mężczyźni cieszą się wyższym statusem. W jej odpowiedniku religijnym odpowiedzialność społeczna, autorytet, a nawet władza są przejmowane przez kobiety. (...) Wydaje się, że ten zespół cech charakterystycznych dla nadbudowy zapewnia społeczności wiejskiej funkcjonalne podstawy równowagi tego, co społeczne i tego, co święte“ (Obrębski 2005c: 87-88).

Przytoczyłam ten obszerny fragment, aby pokazać teoretyczne zaawansowanie i analityczny kunszt Obrębskiego. Nie tylko w tym artykule, ale także w pracach napisanych w latach 30. XX w. Obrębski dostrzegł znaczenie kategorii płci dla zrozumienia nie tylko ról kobiecych, ale także działania całego społeczeństwa i kultury. Inni polscy etnografowie okresu międzywojennego, którzy w większości byli ze szkoły historycznej, badali głównie (choć oczywiście nie wyłącznie) kulturę materialną i starali się prześledzić genealogię kulturowych artefaktów i instytucji. Nie analizowali społecznego i kulturowego znaczenia podziału pracy według płci, zwyczajów czy mitów, które się z tym wiązały. Zatem tylko badacze pozostający w kręgu brytyjskiej antropologii społecznej, z jej socjologicznym nastawieniem, zastanawiali się nad tymi problemami.

Liczne profesorki etnografii i genderowa ślepotą, druga połowa XX wieku

Jak wspomniałam wcześniej, jedyną kobietą profesorem etnografii i etnologii w Polsce międzywojennej była Cezaria Baudouin de Courtenay Ehrenkreutz Jędrzejewiczowa, ale w tym czasie było w tej dyscyplinie też sporo studentek i młodszych uczonych. W powojennej Polsce wykorzystały one

swe szanse i zajmowały wiele wysokich stanowisk akademickich, takich jak kierowniczkę katedr (a później instytutów) etnografii i etnologii, a także muzeów etnograficznych⁵. Te uczone nadawały ton dyscyplinie w kraju. Interesujące jest porównanie tej sytuacji z miejscem, jakie zajmowały kobiety w środowisku akademickim w Stanach Zjednoczonych i Wielkiej Brytanii. W antropologii amerykańskiej w latach 60. połowa wydziałów nie miała kobiet w ogóle (Schumaker 2008: 284). Sytuacja w Wielkiej Brytanii była podobna. We wszystkich dyscyplinach kobiety stanowiły zaledwie 12 procent wszystkich nauczycieli akademickich, 6 procent starszych wykładowców i tylko 1 procent profesorów (Okely 2007: 229). Co jednak istotne, polskie uczone nie zajmowały się problemami płci. W tym środowisku nie było też aktywizmu kobiecego. Chciałabym jednak jeszcze raz podkreślić, że sama obecność kobiet w zawodzie i ich kariery akademickie stanowiły wyraz emancypacji.

Wybrałam dwie ważne książki tego pokolenia kobiet, aby pokazać, jak pisały one o mężczyznach i kobietach i o sobie samych. Pierwsza, autorstwa Kazimierzy Zawistowicz-Adamskiej, *Spółeczność wiejska. Doświadczenia i rozważania z badań terenowych. Zaborów 1937-38* (1958), relacjonuje w narracyjny sposób badania dotyczące problemów emigracji i gospodarki domowej. Książka jest dziś postrzegana jako ważny i wyjątkowo refleksyjny tekst o relacjach i problemach w terenie, dlatego spodziewałam się, że będzie dobrym materiałem do analizy kwestii genderowych. Ale autorka nie omawia w ogóle sytuacji w kategoriach płci. Ludzie ze wsi Zaborów są obiektem badań, a ona sama, jako jednostka, jest badaczem. Kwestia płci pojawia się tylko w kilku miejscach, takich jak opis pierwszego spotkania wszystkich mieszkańców wioski z młodą badaczką w Domu Ludowym: „Zasiedli na ławach mężczyźni po prawej stronie, kobiety po lewej, tak jak zasiadają zazwyczaj w kościele” (tamże: 35).

⁵ Należy tutaj wymienić następujące osoby, które w drugiej połowie XX wieku zajmowały wysokie stanowiska akademickie: Anna Kutrzeba-Pojnarowa (1913-1993), Maria Biernacka (1917-2007), Zofia Sokolewicz (ur. 1932), Anna Zdrożyńska (1938-2014) i Mirosława Drozd-Piasecka w Warszawie; Maria Frankowska (1906-1996) w Poznaniu; Jadwiga Klimaszewska (1910-2006), Anna Kowalska-Lewicka (1920-2009) i Anna Zambrzycka (1931-1993) w Krakowie; Kazimiera Zawistowicz-Adamska (1897-1984) i Bronisława Kopczyńska-Jaworska (1924-2016) w Łodzi; Bożena Stelmachowska (1889-1955) i Maria Znamierowska-Prufferowa (1898-1990) w Toruniu; Dorota Simonides (1928) w Opolu; a na polu socjologii Aldona Jawłowska (1934-2010) i Ewa Nowicka (1943) w Warszawie oraz Maria Flis (1954) w Krakowie.

Po kilkumiesięcznym pobycie, gdy się już całkowicie zdomowiłam we wsi, natrafiłam na echa owego pierwszego zebrania. Oto starsze kobiety były bardzo przejęte, choć nie umiały tego okazać. – Tak nam było żal, że pani siedzi sama między nami, że nie ma tu nikogo swojego. Chciały my podejść i powiedzieć, żeby się pani nie trapiła, bo będzie pani dobrze między nami, ale my się wstydziły (tamże: 36).

Ani podział wioski według płci, ani rodzaj solidarności płciowej wyrażonej przez stare kobiety nie są przez autorkę wyjaśnione ani zinterpretowane.

Inny przykład pojawia się, gdy Zawistowicz opisuje trudną sytuację, kiedy próbowała złamać opór jednego z mieszkańców wioski, z którym miała przeprowadzić wywiad, a który powiedział agresywnie, że się jej nie boi. Odpowiedziała mężczyźnie następująco:

To ja bym powinna was się bać, bo was tu tyle, a ja sama jedna. A przecież nie boję się was. I coś by to było, żeby chłop baby się bał – dodałam żartobliwie. Spojrzał na mnie zaskoczony, aż wreszcie roześmiał się na głos (tamże: 57).

Zawistowicz nie komentowała tego, bo prawdopodobnie było to oczywiste dla niej i dla czytelników: traktowano ją we wsi jako „panią”, członkinię wyższej klasy, czyli dominanta, ale ona sama umniejszała swoją pozycję, wskazując na swą płć. Było to nieoczekiwane, a jej rozmówca śmiał się z tego, że dobrowolnie obniżyła swój status. Intersekcja płci i klasy jest tutaj widoczna, ale pozostała nieskomentowana. Jednak otwarta forma narracyjna, którą stosowała autorka, pozwala późniejszym czytelnikom widzieć takie problemy i je identyfikować.

W tekście Zawistowicz można dostrzec pewne charakterystyczne cechy, które posiadają kobiece narracje antropologiczne. Przede wszystkim jest to wysoki poziom „integracji jaźni osobistej i zawodowej” (Bell 1993: 4) (w przeciwieństwie na przykład do dziennika Malinowskiego, gdzie istnieje między nimi luka). Z pewnością jest tak w przypadku narracji Zawistowicz: jest ona w terenie całą sobą, praca zaprzętała całą jej uwagę i energię. Co więcej, twierdzi się, że pisanie kobiet było kluczowe dla wykształcenia się szlachetnej tradycji refleksyjnego pisarstwa, w którym rozważano sytuację badaczy w terenie, wpływ ich obecności na badanych ludzi i problematyczny charakter obserwacji i uczestnictwa (Bell 1993: 4).

I znów wszystko to można znaleźć w relacji Zawistowicz⁶. Trzeba jednak podkreślić, że jest to jedyny taki tekst w powojennej polskiej etnografii.

Drugą książką, którą chcę tu poddać analizie, jest tom *Kultura ludowa i jej badacze. Mit i rzeczywistość* autorstwa Anny Kutrzeby-Pojnarowej (1977). Jest to w pewnym sensie książka podsumowująca jej karierę i przedstawiająca przegląd polskiej etnografii/etnologii do połowy lat 70. XX wieku oraz omówienie kilku ważnych postaci w tej dyscyplinie, dlatego szczególnie nadaje się do mojego celu. Wśród przywołanych przez Kutrzebę-Pojnarową etnografów jest tylko jedna kobieta: Bożena Stelmachowska. Jednak autorka nie pisze nic o jej płci. Ułatwiała czy utrudniała życie i karierę akademicką? Jak wpłynęła na relacje z kolegami? Nie wspominając już o tym, że absolutnie nic nie napisano o orientacji seksualnej etnografki, która utrzymywała lesbijską relację ze swoją koleżanką i partnerką, Wandą Brzeską. W owym czasie takich rzeczy nie pisało o nikim, mimo że była to tajemnica poliszynela w zaufanym kręgu znajomych. Jedyne odniesienie do płci tej badaczki można znaleźć w zdaniu, w którym Kutrzeba-Pojnarowa pisze, że wczesne zainteresowania Stelmachowskiej były nastawione na historię i pracę dla ludu, jak to miało miejsce w przypadku „wielu etnografów (a może nawet więcej etnografek)” (Kutrzeba-Pojnarowa 1977: 107). To pokazuje, że Kutrzeba-Pojnarowa myślała o etnografach w kategoriach płci, ale zwykle nie trafiało to do jej tekstu, wykluczone przez dyscyplinowanie pozytywistycznego modelu badań naukowych, w którym badacz nie ma żadnej płci ani innych cech, a tylko „obiektywne” oko i ucho. W swojej książce Kutrzeba-Pojnarowa wielokrotnie wymienia nazwiska badaczek, ale nie wypowiada się na temat dużej liczby kobiet w dyscyplinie.

Wśród postaci ważnych polskich etnografów Kutrzeba-Pojnarowa umieszcza także Józefa Obrębskiego. Omawiając jego prace macedońskie, zwraca uwagę, że: „Stwierdza niezgodność pomiędzy rolą kobiet i mężczyzn w obrzędach a ich pozycjami w strukturze świeckiej grupy” (Kutrzeba-Pojnarowa 1977: 115). Jest to jedyne odniesienie do analizy genderowej w książce Kutrzeby-Pojnarowej. Autorka nie komentuje zaabsorbowania Obrębskiego tym tematem ani braku takiego podejścia w polskiej etnografii.

⁶ Szerzej analizowałam tę książkę w artykule *The strong authorial „I” in the literary writing of women-ethnographers. Three Polish cases* (Kubica 2018.)

W dalszej części książki omawia „różnicowanie kultury ludowej” i czyni „próby syntezy”. Nie ma tutaj prawie żadnych informacji na temat płci lub kobiet, jest kilka zdań na temat kobiecej odzieży, roli kobiet w gospodarstwie domowym i obyczajów związanych z małżeństwem (Kutrzeba-Pojnarowa 1977: 180-181), jak również zdawkowych informacji, że w okresie międzywojennym kobiety przyjeżdżały do Krakowa jako służące (Kutrzeba-Pojnarowa 1977: 229). Kutrzeba-Pojnarowa pisze, że etnografowie (w przeciwieństwie do socjologów) dostrzegli różnorodność kulturową obszarów wiejskich (głównie regionalną), poświęcając wiele miejsca zmianom, które kultura ludowa przeszła z powodu modernizacji, ale zupełnie nie wspomina o żadnych zmianach w rolach płciowych, podziale pracy ze względu na płeć lub zmieniających się obyczajach. Pisze o chłopie-rolniku, ale nie o chłopce-rolnicze. Nie chodzi tylko o to, że Kutrzeby-Pojnarowej nie interesuje problem płci, ale jej „genderowa ślepota” wymazuje kobiety z obrazu polskiej kultury ludowej i ogranicza jego kompleksowość.

Polskie etnografki nie stanowiły w tym względzie wyjątku. Edwin Ardener zauważył brak głosów kobiet w tekstach etnograficznych w brytyjskiej antropologii w latach 60. (w przeciwieństwie do wcześniejszych dziesięcioleci), niezależnie od płci badacza czy badaczki. Zachowania kobiet podlegały obserwacji, ale ich głosy były „wyciszone” (*muted*). Według Ardenera kobiet „skutecznie brakowało w ogólnej analizie, a dokładniej, one tam były w ten sam sposób jak krowy Nuerów, które podlegały obserwacji, ale jak one nic nie mówiły” (Ardener 1975: 4). W przypadku Polski problem jest jeszcze bardziej wymowny ze względu na dominację kobiet w profesji. A wyciszenie dotyczy nie tylko badanych, ale także samych badaczek.

Dopiero niedawno niektóre z tych ważnych profesorek zaczęły mówić o sytuacji kobiet w środowisku akademickim, kiedy do niego wchodziły. Na konferencji w 2011 roku Zofia Sokolewicz podkreślała, że to jednak mężczyźni decydowali o karierze tych kobiet-naukowczyń i że istniał pewien rodzaj folkloru, szczególny rodzaj narracji na ich temat. Na przykład pewien starszy kolega powiedział w jej obecności żart, że „kobieta profesor jest jak świnka morska: ani świnka, ani morska”. W tym czasie uważała to za nieuniknioną nieprzyjemność, na którą nie może zareagować, ale poczuła się zraniona. Dopiero teraz dostrzega w tym praktykę dyskryminacyjną. Inna sytuacja, o której wspomniała, była związana z wizytą szwajcarskich studentów w kierowanym przez nią instytucie.

Jeden z nich zapytał, czy fakt, że jest kobietą, nie umniejsza pozycji tej instytucji. Wtedy ta uwaga ją zaskoczyła; refleksja na ten temat pojawiła się później (Sokolewicz 2011).

Slepotą genderową profesorek nie oznaczała, że nie reagowały one na problemy kobiet w swoim otoczeniu. Agnieszka Kościańska (2015: 64) w przeglądzie sytuacji we współczesnej polskiej antropologii płci podkreślała znaczenie „wsparcia, jakie profesorki dawały młodemu pokoleniu badaczek i ich wieloletniego zainteresowania różnymi problemami dotyczącymi kobiet, płci i seksualności, zarówno na poziomie społecznym, jak i symbolicznym” i podała przykład Anny Zadrożyńskiej, autorki wielu prac na temat zwyczajów rodzinnych i różnych kulturowych podejść do seksualności (zob. np. Zadrożyńska 1974), Zofii Sokolewicz, która pisała o Matce Boskiej w polskiej kulturze ludowej (Sokolewicz 1988) oraz kilku prac magisterskich, pisanych w latach 60. i 70. na temat sytuacji kobiet wiejskich i ich aktywizmu (Baer, Kościańska 2014: 8).

Inna antropolożka średniego pokolenia, Inga Kuźma (ur. 1974) w swoim przeglądzie przytacza inne przykłady badań uwzględniających płęć: pracę Ryszarda Tomickiego (1981) na temat religijności ludowej i Danuty Markowskiej (1976) na temat wiejskiej rodziny. Kuźma zauważa również, że mimo iż Instytut Etnografii Uniwersytetu Łódzkiego prowadziły kobiety, które kształtowały program badawczy i edukacyjny, a niektóre badania przeprowadzono lokalnie, w Łodzi, zwanej „miastem kobiet”, znaczący jest brak zainteresowania tą problematyką. Kwestie te pojawiały się jedynie pośrednio w opisach stylu życia łódzkich pracowników włókienniczego, gdy zajmowano się problemami identyfikowanymi z kobietami: macierzyństwem, wychowaniem dzieci, zdrowiem i żywnością. Kuźma podkreśla jednak, że w instytucie panowała kobieca solidarność i kobiecy mentoring (Kuźma 2014).

We wczesnych latach 80. opublikowano w języku polskim tom *Nikt nie rodzi się kobietą* w serii „Panorama“, zawierający polskie tłumaczenia artykułów – głównie amerykańskich – inspirowanych ruchem wyzwolenia kobiet (w tym prace Margaret Mead i Sherry Ortner), koncentrujących się głównie na kulturowych przyczynach nierówności (Hołówka 1982). W końcowym artykule znana polska socjolożka Aleksandra Jasińska (ur. 1932) zwróciła uwagę na brak spontanicznego feminizmu nie tylko w Polsce, ale i w całym bloku sowieckim. Wyraziła zdziwienie, że dotyczy to również „współczesnego ruchu odrodzenia społeczno-politycznego i moralnego” (Jasińska 1982: 329) (chodziło o Solidarność, ale z powodu

cenzury nie mogła użyć tej nazwy), który nie podniósł problemu dyskryminacji kobiet. Wyjaśniła, że było to spowodowane siłą tradycyjnych wartości kulturowych, które przetrwały atak nowej socjalistycznej ideologii, zanim zostały podważone przez spontaniczne procesy społeczne (Jasińska 1982). Jasińska wymieniła kilka prac socjologicznych (i ani jednej etnograficznej), dotyczących głównie pracy kobiet. Niestety, tom ten nie spotkał się ze szczególnym odzewem w ówczesnym polskim środowisku akademickim. Przyszło to dopiero później. Zajmuję się przyczynami tego zaniedbania w następnej części, która opiera się na moim doświadczeniu.

Gender w moich własnych badaniach: próba autoetnografii

Chciałabym zacząć od przytoczenia fragmentu tekstu z książki pamiątkowej dla uczczenia Shirley Ardener, matki-założycielki antropologii kobiet w Wielkiej Brytanii. Odnosi się on do mojego pobytu w Oksfordzie w 1986 roku:

Shirley zaprosiła mnie na swoje seminarium na temat kobiet w Queen Elizabeth House. Zgodziłam się przyjść, ale dość niechętnie. Byłam wtedy bardzo zaangażowana w działalność polskiego podziemnego ruchu „Solidarność”, który był całkowicie pochłonięty poważnymi problemami politycznej suwerenności Polski. Feminizm był postrzegany w tym środowisku jako rozrywka bogatych i wolnych kobiet z Zachodu, które nie miały większych problemów. Sprawy kobiet nie były dla mnie ważne. Ale w końcu dotarłam na to seminarium i nadal dobrze je pamiętam. Referat dotyczył kulturowego kontekstu rodzenia dziecka. Temat był czymś, o czym nigdy wcześniej nie słyszałam by publicznie dyskutowano w Polsce i ze zdziwieniem zobaczyłam, jak można go sproblematyzować. Shirley prowadziła seminarium bardzo profesjonalnie i z dużym entuzjazmem, stawiając ważne pytania i zachęcając do dyskusji, w której wszystkie uczestniczyłyśmy. Nagle mogłam poczuć intelektualnie stymulującą atmosferę kobiecego zgromadzenia akademickiego, bardziej egalitarnego i inkluzywnego niż większość grup mieszanych (Kubica 2007a: 263).

Moje zaangażowanie w polityczne podziemie w latach 80. wykluczało badanie kwestii płci, które uważałam wtedy za nieistotne, a nawet nieuzasadnione. Uważałam się za ważnego bojownika walczącego o wolność swojego kraju i poważnego akademika zajmującego się poważnymi

problemami akademickimi, a nie małą kobietkę zajęętą własnymi małymi problemami, jak wtedy widziałam feminizm. Celowo użyłam w pierwszej części poprzedniego zdania męskich końcówek, gdyż byłam wtedy symbolicznym mężczyzną (*honorary man*), jak o ówczesnych antropolożkach pisał Edwin Ardener (1975). Nie wiedziałam wówczas, że siedemdziesiąt lat wcześniej Maria Czaplicka zdołała połączyć aktywizm polityczny dotyczący niepodległości Polski z wrażliwością socjalistyczną i agendą feministyczną, a także poważnymi badaniami antropologicznymi. Zmieniłam swoją perspektywę, gdy sama stałam się gospodynią domową, obarczoną opieką nad dziećmi. Co więcej, czułam ideologiczną presję (dobrze wtedy zinternalizowaną), by wypełnić moje „macierzyńskie obowiązki”, co utrudniło mi aktywną realizację kariery akademickiej. Dwa długie urlopy macierzyńskie sprawiły, że bardzo trudno było mi później wrócić do pracy naukowej. Tak więc to moja nowa pozycja jako matki sprawiła, że zaczęłam myśleć o sobie jako o kobiecie. Kolejnym ważnym czynnikiem była lektura polskiej literatury feministycznej, zwłaszcza książki Marii Janion *Kobiety i duch inności* (1996).

Moje zainteresowanie problematyką kobiet (nie podzielane wtedy przez innych członków i członkinie mojego zakładu) zaowocowało książką, która była produktem ubocznym mojej pracy redakcyjnej nad pełnym wydaniem dzienników Malinowskiego (2002b). Zauważyłam wtedy, że wokół niego było wiele interesujących kobiet, ale nie mogłam znaleźć prawie żadnych informacji na ich temat. Postanowiłam więc przeprowadzić solidne badania historyczno-antropologiczne, będące jednymi z pierwszych w Polsce studiów „herstorycznych”, i napisałam książkę *Siostry Malinowskiego, czyli kobiety nowoczesne na początku XX wieku* (Kubica 2006a).

Niedawno opublikowałam antropologiczną biografię jednej z tych kobiet, Marii Czaplickiej (Kubica 2015). Jest to studium z krytycznej feministycznej historii antropologii (zob. Cole 2003). Tradycyjne biografie opowiadają o sukcesach i legitymizują status jednostek jako „wielkich mężczyzn”, podczas gdy feministyczne pisarstwo eksploruje znaczenie „życia codziennego”, osadzając życie kobiet w relacjach bliskości i stosunkach władzy, a także w kontekście czasu i miejsca. W przeciwieństwie do życia „wielkich mężczyzn”, które cechuje chęć osiągania wyznaczonych celów, istnienie kobiet jest często skomplikowane, charakteryzuje się fragmentacją, marginalizacją i improwizacją. Biografia Marii Czaplickiej jest tego dobitnym potwierdzeniem.

Muszę również wspomnieć o kolejnym ważnym projekcie, który polegał na obserwacji i analizie pierwszego w Krakowie „Marszu dla tolerancji” w 2004 roku, organizowanego przez studencką Kampanię Przeciw Homofobii (Kubica 2006b). Niechętna postawa rektora Uniwersytetu Jagiellońskiego i polityczna nagonka w mediach i prawicowych organizacjach sprawiły, że poczułam się moralnie zobowiązana nie tylko do wzięcia udziału w tych wydarzeniach, ale także do ich monitorowania (z pomocą grupy studentów i własnej córki). Projekt był rodzajem procesualnej analizy zjawisk społecznych, w których płęć okazała się jedną z najważniejszych kategorii analitycznych.

Obecnie jestem zaangażowana w projekty prowadzone przez grupę działaczek i badaczek feministycznych polegające na nagrywaniu wywiadów biograficznych z kobietami i tworzeniu z tego materiału filmów historii mówionej. Projekty prowadzimy na Ukrainie i w moim rodzinnym kraju, Śląsku Cieszyńskim (po polskiej i czeskiej stronie granicy). Chodziło przede wszystkim o to, aby uciec od nacjonalistycznych dyskursów i dać głos kobietom oraz ich doświadczeniom (Kubica 2016). Ostatnio poświęciłam też wiele uwagi „herstorycznym” badaniom dziejów śląsko-cieszyńskiego ewangelicyzmu (Kubica 2017).

Zatem rezultatem mojej antropologii i feministycznego aktywizmu jest połączenie etnografii i badań historycznych z zaangażowaniem i refleksyjnością. Inną cechą charakterystyczną moich badań jest podejmowanie problemów, które pojawiały się w moim własnym doświadczeniu. Co więcej, moje projekty w pewnym stopniu legitymizowały naukowo problemy, które wcześniej nie były zadomowione w polskim środowisku akademickim, jak kobieca „herstoria”, ruch LGBT i śląskość. Wszystkie te projekty cechował także pewien element performatywny: miały one na celu artykulację nie-hegemonicznych głosów, sprawienie, by wybrzmiały. W swoich projektach badawczych przejęłam jeszcze kilka innych kwestii z podejścia feministycznego: rozważanie znaczenia pozycji badaczki w terenie; wrażliwość na problematykę genderową, którą biorę pod uwagę w każdym projekcie; pracę zespołową i negocjacje równych partnerów (w zespole badawczym, ale także z rozmówczyniami). Odkryłam w Marii Czaplickiej moją antropologiczno-feministyczną przodkinię, co pozwoliło mi wytyczyć własną linię tradycji i wyprowadzić ją z polskiego lewicowego radykalizmu i doświadczeń pierwszych pokoleń polskich feministek, a także docenić ich rolę w intelektualnym rozpoznaniu problemów kobiet. Z drugiej strony doceniłam również własną matrylinię i moje

śląskie luteriańskie przodkinie: prababki chłopki, których życie było bardzo trudne, ale które były także dumnymi kobietami; moje babcie, których mężowie zginęli w obozach koncentracyjnych, a one musiały przeżyć z dziećmi; moją matkę, urzędniczkę pocztową, która przez całe życie zawsze stawiała po stronie uciskanych i upokarzanych, i której zawdzięczałam uwrażliwienie na te kwestie.

Konkluzje

Impuls dla podejmowania problematyki genderowej w antropologii amerykańskiej pochodził z dwóch głównych źródeł. Jednym z nich była społeczno-polityczna rzeczywistość, w której funkcjonowali antropologowie i antropolożki, ich własne emancypacyjne zaangażowanie lub reakcja na społeczne i polityczne problemy własnej kultury. Dlatego tak ważne jest śledzenie zaangażowania badaczy i badaczek w ruchy emancypacyjne, zwłaszcza ruch kobiecy, oraz ich akceptacji dla intelektualnego dorobku feminizmu (wszystkich fal), który stawiał wiele kwestii istotnych dla antropologii.

Innym źródłem była teoria antropologiczna. Oferowała ona narzędzia pojęciowe do analizowania kwestii związanych z płcią lub stymulowała stawianie takich pytań badawczych. W przypadku wczesnej antropologii był to ewolucjonizm, który w spekulatywny sposób zajmował się problemami seksualności i wzorców rodzinnych. Później funkcjonalizm – stawiał pytania dotyczące struktury społecznej, a wtedy pojawił się nieuchronnie podział społeczeństwa ze względu na płeć, podobnie jak funkcje społeczne instytucji kulturowych. Ale bywało również tak, że to sam teren prowokował stawianie problemów związanych z płcią: na przykład różnice w modelach męskości i kobiecości między własną kulturą badaczy a kulturami, które badali, mogły sprawić, że zastanawiali się nad tą kwestią.

Polska sytuacja była (i wciąż jest) dość specyficzna w obu tych punktach. Rozważę je historycznie. Socjolożka Renata Siemieńska podkreśla, że specyfika polskiego ruchu kobiecego polegała na tym, że rozpoczął się on w okresie braku państwowości i braku praw obywatelskich zarówno dla Polek, jak i dla Polaków. Dlatego działalności kobiet zawsze towarzyszyła idea walki o niepodległość kraju. Siemieńska zauważa również, że chociaż działania emancypacyjne wzbudziły tutaj takie same kontrowersje,

jak w krajach zachodnich, to jednak polski ruch kobiecy uzyskał poparcie czołowych intelektualistów: „W prawach kobiet do kształcenia, uczestnictwa w życiu politycznym upatrywali jeden z istotnych czynników wzmocnienia tożsamości narodowej Polaków, podniesienia poziomu oświaty społeczeństwa polskiego i tą drogą rozwoju gospodarczego“ (Siemieńska 2000: 61-62). Po odzyskaniu niepodległości polskie kobiety otrzymały od razu prawa wyborcze, stając się jednymi z pierwszych w Europie. Polskie sufrażystki różniły się także od uczestniczek ruchu kobiecego w Europie Zachodniej i Ameryce swą przynależnością klasową. Tamte pochodziły z burżuazji i zamożnej klasy średniej, podczas gdy ich polskie odpowiedniczki wywodziły się głównie ze szlachty. To właśnie transformacja tej warstwy społecznej i kształtowanie się inteligencji miejskiej w wyniku ekonomicznej konieczności podejmowania pracy zawodowej stworzyły główny bodziec do emancypacji polskich szlachcianek, które też musiały się poddać temu procesowi.

Państwo socjalistyczne po drugiej wojnie światowej uczyniło z emancypacji kobiet jedno z głównych haseł. Kobiety mogły wykonywać niemal każdy zawód czy rzemiosło, aborcja stała się legalna, działały przedszkola i inne formy pomocy państwowej. Ideologicznie kobiety były równe mężczyznom i nie było dyskryminacji ze względu na płeć. W praktyce praca zarobkowa kobiet była ekonomiczną koniecznością, ponieważ jedna pensja w rodzinie nie wystarczała. Kobiety musiały pracować zawodowo, ale na ich barkach tradycyjnie spoczywał również ciężar prac domowych. Ruch kobiecy, licencjonowany przez państwo, miał ograniczoną rolę. W latach 80. Solidarność nie podniosła żadnych kwestii związanych z kobietami. Po 1989 r. presja polityczna Kościoła rzymskokatolickiego doprowadziła do delegalizacji aborcji, a w życiu społecznym dominowały tradycyjne i konserwatywne wartości rodzinne. Ruch feministyczny był marginalizowany i wyśmiewany, i dopiero od niedawna szerszy, liberalny Kongres Kobiet zyskuje większą popularność, a Strajk Kobiet zdobywa poparcie młodszego pokolenia.

Emancypacja Polek była nie tyle przemyślana i wywalczona, co praktykowana przez kobiety wkraczające w sferę publiczną ze względu na konieczność ekonomiczną, z błogosławieństwem idei narodowych i/lub socjalistycznych, a dopiero od niedawna mamy do czynienia ze spontanicznym ruchem, mogącym się poszczycić rzeczywistymi działaniami i osiągnięciami intelektualnymi.

Co do specyfiki polskiej etnografii/antropologii na początku XX wieku – była ona rezultatem sytuacji politycznej ówczesnej Europy Środkowej. Andre Gingrich (2010: 9-12) wskazuje, że porządek polityczny po I wojnie światowej spowodował powstanie kilku nowych państw, co miało znaczący wpływ na rozwój antropologii. Kraje te nie miały kolonii, ale obiecywały spełnić narodowe aspiracje swoich obywateli. Badania i popularyzacja narodowych tradycji kulturowych stały się ważnym zadaniem tych nowo powstałych państw. Etnografia i folklor zyskały na znaczeniu, stając się dyscyplinami akademickimi. Skupiano się na przedindustrialnej kulturze materialnej wsi i literaturze ludowej oraz muzyce. Ze względu na priorytety polityczne i ideologiczne badania te nie miały charakteru porównawczego, lecz partykularystyczny. Wpływ szkoły historycznej i determinizmu geograficznego był stosunkowo silny. Etnograficzne badania obcych kultur w tych krajach były politycznie nieistotne i zbyt drogie, a więc rzadko podejmowane. Po drugiej wojnie światowej przyszły rządy komunistyczne, z „ideologizacją” i materializmem historycznym jako jedyną możliwą bazą teoretyczną. To, według Zbigniewa Jasiewicza i Davida Slattery’ego, „spowodowało utratę przez etnologię swej teoretycznej niezależności i całkowite przekształcenie w historyczną i (głównie) opisową etnografię” (Jasiewicz, Slattery 1994: 193).

Jeśli chodzi o kwestie płci, to wśród pierwszej grupy polskich etnografów tylko Lilientalowa i Czaplicka, badające „obce” kultury, były wrażliwe na takie problemy. Lilientalowa zajmowała się co prawda kulturą żydowską, z której wyszła, ale robiła to z pozycji nowoczesności. Dostrzegała ucisk żydowskich kobiet, co sprawiło, że zastanowiła się nad tym problemem. Czaplicka starała się analizować problem szamanów zmieniających płeć oraz sytuację polskich kobiet (choć ograniczoną do jej własnej klasy), bo uprawiała antropologię społeczną i była zaangażowana w ruch kobiecy.

Później polska etnografia akademicka nie była zainteresowana problematyką płci ze względu na koncentrowanie się badaczy na kulturze materialnej i folklorze. Tylko funkcjoniści interesowali się żyjącymi kulturami, dlatego podejmowali problem relacji między mężczyznami i kobietami. Józef Obrębski analizował te zagadnienia, ale jego prace na ten temat zostały w większości niedokończone (i są publikowane dopiero teraz) i nie miały żadnego wpływu na polską etnografię/etnologię.

Sytuacja Polek w socjalizmie – bardzo trudna pomimo pozornej emancypacji – mogła stanowić ważny problem badawczy, który najlepiej byłoby rozważyć w ramach zdystansowanej antropologicznej analizy

ról płciowych i innych kulturowych urządzeń ograniczających kobiety. Dlaczego tak liczne etnografki, zajmujące różne stanowiska akademickie, w tym te najważniejsze, przeoczyły kobiety i ich problemy? Nie ma prostej odpowiedzi na to pytanie. Prawdopodobnie było wiele czynników. Jednym z nich był pozytywistyczny model nauki, który dominował w tym czasie, i powodował, że wszystkie te naukowczynie starały się udowodnić, że są „obiektywne”. Mogły więc pomijać kwestie „kobiece”, aby nie zostać oskarżonymi o stronniczość (zob. Whitehead, Conaway 1986). Raczej pełniły rolę „symbolicznych mężczyzn”. Moja działalność naukowa w latach osiemdziesiątych też wpisywała się w ten scenariusz.

Kolejna kwestia związana była z rozumieniem dyscypliny: etnografowie badali kulturę ludową (a raczej jej pozostałości), a nie ówczesną kulturę, w której ludzie żyli. Ale nawet jeśli ją badali, to brakowało im dystansu, aby zobaczyć modele płciowe, ponieważ oni sami je ucieleśniali (mimo różnic klasowych). Dyscyplina, o nie-teoretycznym profilu, nie zachęcała do głębszej analizy i nie oferowała wielu narzędzi konceptualnych, aby ją podjąć. Można się zastanawiać, czy któraś z tych etnografek, członkiń inteligencji, myślała o tym, co to znaczy być chłopką albo robotnicą, a nawet – inteligentką. Jakie były relacje władzy między płciami? Jeśli nawet czyniono takie spostrzeżenia, były one ukryte w pracach dotyczących rodzin chłopskich czy robotniczych i innych tego typu studiach. Nic więc dziwnego, że dopiero amerykańska badaczka, Shana Penn, zidentyfikowała ważną rolę, jaką kobiety odgrywały w ruchu Solidarności i pokazała, jak bardzo zostały one później zmarginalizowane (Penn 2003).

Faktem jest również, że to podczas owego „etnograficznego matriarchatu” dominował ów nie-teoretyczny i opisowy model dyscypliny. Później, w latach osiemdziesiątych, bunt młodszego pokolenia etnologów, którzy byli bardziej zorientowani teoretycznie (zwłaszcza w kierunku strukturalizmu), miał także element genderowy: byli oni (prawie wszyscy) młodymi mężczyznami. Ten fakt nie został zauważony w naukowych omówieniach, choć pojawiał się w prywatnych rozmowach o tych „wszystkich starych babach”, z którymi ci młodzi uczeni musieli walczyć.

Od lat 90. można zauważyć wśród badaczy i badaczek potrzebę krytycznego przemyślenia wcześniejszego dorobku polskiej etnografii i etnologii i nawiązania kontaktów z ośrodkami antropologicznymi na Zachodzie. Według Jasiewicza i Slaterry’ego (1994: 196) istniała wtedy nadzieja, że „etnologia obejmie niezależne orientacje teoretyczne z zakresu

antropologii społecznej i kulturowej, a etnografia zostanie podniesiona z obecnego, prawie antyintelektualnego opisowego stanu”. Jest oczywiste, że antropologia genderowa oferuje bardzo inspirujące możliwości badawcze i prowokującą perspektywę teoretyczną. Ale do końca lat 90. młodsze pokolenie polskich etnolożek musiało wyjeżdżać za granicę, aby przekonać się, że jest to rzeczywiście ważna i uprawniona dziedzina badań. Pisały o tym Inga Kuźma (2014) i Agnieszka Kościańska (2015). Ich własne biografie (możliwość studiowania na Zachodzie) dostarczały im perspektywy porównawczej, której brakowało wcześniejszemu pokoleniu etnografów i etnografek w czasach realnego socjalizmu. I – co jest tu szczególnie ważne – nie boją się one teraz aktywizmu i przyjęcia perspektywy feministycznej lub innej zaangażowanej postawy badawczej, ponieważ dowiedziały się, że to niekoniecznie zagraża ich pracy naukowej, ale w rzeczywistości może ją wzbogacać. Od ponad dekady coraz częściej są podejmowane badania, które używają płci kulturowej jako głównej kategorii analitycznej. Można już chyba mówić o powstaniu subdyscypliny: antropologii genderowej. W badaniach tych można wyróżnić kilka głównych tematów. Przede wszystkim jest to problem kobiecej sprawczości i rola kobiet w różnych kontekstach, różne formy męskości, związek płci i religii, a także seksualność i prawa reprodukcyjne⁷.

Należy jednak pamiętać, że główny nurt polskiej etnologii wciąż nie jest szczególnie wrażliwy na kwestie relacji między płciami, a nawet bywa, że nie stara się zachować równowagi płciowej swoich rozmówców, gdy dokonuje później generalizowania o całej społeczności. Pokutuje też ciągle pogląd, że badacz czy badaczka, zamiast ujawnić swoje poglądy i perspektywę, powinni się z nimi kryć za maską „obiektywizmu”.

Nie ulega wątpliwości, że problematyka genderowa będzie nadal przyciągać uwagę młodych polskich badaczy i badaczek. Kwestie te weszły do debaty publicznej w Polsce inspirowane antydyskryminacyjnymi regulacjami Unii Europejskiej, a także wzmocnieniem się polskiego ruchu kobiecego. Rodzi to ataki środowisk konserwatywnych – katolickich i nacjonalistycznych – dla których sam termin „gender” zdaje się stanowić synonim wszelkiego zła i moralnego zepsucia. Antropologowie i antropolożki mają wiele do zdziałania.

⁷ Przegląd prac z tej dziedziny zawarłam w artykule *Sex, gender and Polish socio-cultural anthropology: a historical and auto-ethnographic account* (Kubica 2019).

BIBLIOGRAFIA

- Antyborzec, E. (2014). We dworze spisane, czyli etnograficzne obserwacje współpracowniczek Oskara Kolberga. W: G. Kubica, K. Majbroda (red.). *Obserwatorki z wyobraźnią. Etnograficzne i socjologiczne pisanstwo kobiet*, s. 45–55. Wrocław: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze.
- Ardener, E. (1975). Belief and the problem of women. W: S. Ardener (red.). *Perceiving Women*, s. 1–28. London: Dent.
- Baer, M., Kościańska, A. (2014). Antropologia i gender. Wprowadzenie. *Zeszyty Etnologii Wrocławskiej*, 20(1), 5–12.
- Behar, R., Gordon, D.A. (1995). *Women Writing Culture*. Berkeley: University of California Press.
- Bell, D. (1993). Introduction: the context. W: D. Bell, P. Caplan, W. Jahan Karim (eds.), *Gendered Fields: Women, Men and Ethnography*, s. 1–18. London: Routledge.
- Cole, S. (2003). *Ruth Landes: A Life in Anthropology*. Lincoln: University of Nebraska Press.
- Czaplicka, M. (1914). *Aboriginal Siberia: A Study in Social Anthropology*. Oxford: Clarendon Press.
- Czaplicka, M. (1916). Poland, past and present. *The Vote* London, 28 January, p. x.
- Czaplicka, M. (1917). The Polish woman: her work, her rights, and her future. *Jus suffragii: International Woman Suffrage News*, 11(10), 145–46.
- Ellis, C. (2004). The ethnographic I: A methodological novel about teaching and doing autoethnography. Walnut Creek: AltaMira.
- Engelking, A. (2005). Józef Obrębski. Szkic do portretu w stulecie urodzin. W: J. Obrębski, *Dzisiejsi ludzie Polesia i inne eseje*, A. Engelking (red.). s. 9–24. Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN.
- Engelking, A. (2018). Macedońskie Trobriandy. Józef Obrębski i pierwsze badania wsi europejskiej w paradygmacie funkcjonalizmu. *Lud*, 102, 185–210.
- Gingrich, A. (2010). After the Great War: national reconfigurations of anthropology in late colonial times. W: R. Johler, C. Marchetti, M. Scheer (red.). *Doing Anthropology in Wartime and War Zones: World War I and the Cultural Sciences in Europe*, s. 1–25. Bielefeld: Verlag.
- Grącikowski, P. (2013). *Portret przedwojennej etnografki żydowskiej Reginy Lilientalowej*, rozprawa doktorska, Uniwersytet Wrocławski.
- Hołówka, T. (red.) (1982). *Nikt nie rodzi się kobietą*. Warszawa: Czytelnik.
- Janion, M. (1996). *Kobiety i duch inności*. Warszawa: Wydawnictwo Sic!

- Jasiewicz, Z. (2014). Pierwsze etnografki polskie: Maria Czarnowska, Konstancja z Flemingów Chodakowska i inne. W: G. Kubica, K. Majbroda (red.). *Obserwatorki z wyobraźnią. Etnograficzne i socjologiczne pisarstwo kobiet*, s. 25–44. Wrocław: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze.
- Jasiewicz, Z., Slattery, D. (1994). Ethnography and anthropology: the case of Polish ethnology. W: H. Vermeulen, A. Roldan (red.). *Fieldwork and Footnotes: Studies in the History of European Anthropology*, s. 184–201. London: Routledge.
- Jasińska, A. (1982). Dylematy feminizmu. W: T. Hołówka (red.). *Nikt nie rodzi się kobietą*, s. 313–32. Warszawa: Czytelnik.
- Kościańska, A. (2015). The anthropology of gender and sexuality in Poland. W: W. Kuligowski, R. Papp (red.). *Sterile and Isolated? An Anthropology Today in Hungary and Poland*, s. 63–74. Poznań: Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej UAM, Wydawnictwo TIPI.
- Kubica, G. (2006a). Siostry Malinowskiego, czyli kobiety nowoczesne na początku XX wieku. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Kubica, G. (2006b). Tęczowa flaga przeciwko wawelskiemu smokowi. Kulturowa interpretacja konfliktu wokół krakowskiego Marszu dla Tolerancji. *Studia Socjologiczne*, nr 4 (183), 69-106.
- Kubica, G. (2007a). Shirley in my mind. W: D.F. Bryceson, J. Okely, J. Webber (red.). *Identity and Networks: Fashioning Gender and Ethnicity Across Cultures*, s. 263–264. Oxford: Berghan Books.
- Kubica, G. (2007b). A good lady, androgynic angel, and intrepid woman: Maria Czaplicka in feminist profile. W: D.F. Bryceson, J. Okely, J. Webber (red.). *Identity and Networks: Fashioning Gender and Ethnicity Across Cultures*, s. 146–163. Oxford: Berghan Books.
- Kubica, G. (2015). *Maria Czaplicka: płeć, szamanizm, rasa. Biografia antropologiczna*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Kubica, G. (2016). How 'Native' Is My 'Native Anthropology'? Positionality and the Reception of the Anthropologist's Work in Her Own Community – A Reflexive Account, *Cargo. Journal for Cultural and Social Anthropology*, 14(1-2), 81-99.
- Kubica, G. (2017). Cieszyńsko-śląskie ewangeliczki: ich obraz w literaturze historycznej, własny głos i znaczenie kulturowe. W: Ł. Galusek (red.). *Wszystko osiąga się przez nadzieję... Kulturowe dziedzictwo Reformacji na Śląsku*, s.165-204. Katowice: Muzeum Śląskie.
- Kubica, G. (2018). The strong authorial „I” in the literary writing of women-ethnographers. Three Polish cases, *East European Politics and Societies and Cultures* (przesłany do publikacji).

- Kubica, G. (2019). Sex, gender and Polish socio-cultural anthropology: a historical and auto-ethnographic account. W: M. Buchowski (red.). *Twilight Zone Anthropology: A Voice from Poland*, Canon Pyon: Sean Kingston Publishing.
- Kutrzeba-Pojnarowa, A. (1977). *Kultura ludowa i jej badacze. Mit i rzeczywistość*. Warszawa: Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza.
- Kuźma, I. (2014). 'Własny pokój' etnografek. *Zeszyty Etnologii Wrocławskiej* 20(1), 29–50.
- Lilientalowa, R. (1904). Dziecko żydowskie. *Materiały Antropologiczno-Archeologiczne i Etnograficzne* 7, 141–173.
- Lilientalowa, R. (1913). Święta żydowskie w przeszłości i teraźniejszości, cz. 2. *Rozprawy Wydziału Filologicznego Akademii Umiejętności* ser. 3(7), 270–380.
- Malinowski, B. (2002a) [1912]. Plemienne związki mężczyzn w Australii. W: B. Malinowski, *Dzieła*, t. 11, s. 393–404. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Malinowski, B. (2002b). *Dziennik w ścisłym znaczeniu tego wyrazu*, Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Markowska, D. (1976). *Rodzina w społeczności wiejskiej – ciągłość i zmiana*. Warszawa: Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza.
- Mead, M. (1986). Płeć i charakter w trzech społecznościach pierwotnych, tłum. E. Życieńska. W: *Trzy studia*, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Obrębski, J. (2005a). Czarownictwo Porecza Macedońskiego. W: A. Engelking (red.). *Dzisiejsi ludzie Polesia i inne eseje*, s. 25–52. Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN.
- Obrębski, J. (2005b). Skandal we wsi. W: A. Engelking (red.). *Dzisiejsi ludzie Polesia i inne eseje*, s. 53–70. Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN.
- Obrębski, J. (2005c). Struktura społeczna i rytuał we wsi macedońskiej (przeł. A. Engelking). W: A. Engelking (red.). *Dzisiejsi ludzie Polesia i inne eseje*, s. 71–88. Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN.
- Okely, J. (2007). Gendered lessons in ivory towers. W: D.F. Bryceson, J. Okely, J. Webber (red.). *Identity and Networks: Fashioning Gender and Ethnicity Across Cultures*, s. 228–246. Oxford: Berghan Books.
- Okely, J., Callaway, H. (red.) (1992). *Anthropology and Autobiography*. London: Routledge.
- Penn, S. (2003). *Podziemie kobiet* (przeł. H. Jankowska). Warszawa: Rosner i Wspólnicy.
- Rataj, A. (2014). Stefanii Ulanowskiej żywot tajemniczy. W: G. Kubica, K. Majbroda (red.). *Obserwatorki z wyobraźni. Etnograficzne i socjologiczne pisarstwo kobiet*, s. 55–88. Wrocław: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze.

- Schumaker, L. (2008). Women in the field in the twentieth century: revolution, involution, devolution? W: H. Kuklick (red.). *A New History of Anthropology*, s. 277–292. Malden, MA: Blackwell.
- Siemieńska, R. (2000). Czym była emancypacja dla kobiet przed 1989 rokiem? *Ośka. Pismo Ośrodka Informacji Środowisk Kobiety* 2(11), 60–63.
- Sokolewicz, Z. (1988). Matka Boska w polskiej kulturze ludowej XIX i XX w. *Etnografia Polska* 32(1), 289–303.
- Sokolewicz, Z. (2011). Nauka po kobiecemu, etnologia i etnologiki. Wystąpienie podczas sesji “Płeć etnografii”, II Feministyczny Kongres Akademicki, Kraków, 26-28/09 (niepublikowane).
- Sokolewicz, Z. (2014). Pierwsza, uznana, zapomniana, powraca... Cezaria Anna Baudouin de Courtenay, 1o voto Vasmer, 2o Ehrenkreutz, 3o Jędrzejewiczowa. W: G. Kubica, K. Majbroda (red.). *Obserwatorki z wyobraźnią. Etnograficzne i socjologiczne pisanie kobiet*, s. 153–165. Wrocław: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze.
- Thornton R.J., Skalnik P. (1993). Introduction. W: R.J. Thornton, P. Skalnik (red.). *The Early Writings of Bronisław Malinowski*, s. 1–64. Cambridge: Cambridge University Press.
- Tomicki R. (1981). Religijność ludowa. W: M. Biernacka, M. Frankowska, W. Paprocka (red.). *Etnografia Polski. Przemiany kultury ludowej*, t. 2, s. 29–70. Wrocław: Ossolineum.
- Visweswaran, K. (1997). Histories of feminist anthropology. *Annual Review of Anthropology* 26, 591–621.
- Whitehead, T.L., Conaway, M.E. (1986). Introduction. W: T.L. Whitehead, M.E. Conaway (red.). *Self, Sex, and Gender in Cross-Cultural Fieldwork*, s. 1–15. Urbana: University of Illinois Press.
- Zadrożyńska, A. (1974). *Zawarcie małżeństwa. Analiza systemu wartościowania*. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego.
- Zawistowicz-Adamska, K. (1958.) *Spółeczność wiejska. Doświadczenia i rozważania z badań w Zaborowie*. Wyd. II, Warszawa: Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza.
- Żarnowska, A., Szwarz, A. (2008). Wprowadzenie. W: A. Janiak-Jasińska, K. Sierakowska, A. Szwarz (red.). *Działaczki społeczne, feministki, obywatelki... Samoorganizowanie się kobiet na ziemiach polskich do 1918 roku (na tle porównawczym)*, s. 13–28. Warszawa: Wydawnictwo Neriton.